



LLETRES DE FILOSOFIA I HUMANITATS

ISSN: 2013-5122; DL: B-18030-2011

Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya. Universitat Ramon Llull, IV(2012)

UN HUMANISMO A LA ALTURA DE LO HUMANO

Jordi Corominas

*La desvalorización del mundo humano crece en
razón directa de la valorización del mundo de las
cosas.*

K. Marx

El libro de Antonio González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* www.bubok.com, 2010, es mucho más que una propuesta de transformación de la sociedad en que vivimos. Y esto ya sería mucho en un mundo donde abundan los alegatos morales y falta precisamente alumbrar caminos de transformación viables y no meramente deseables. Lo asombroso de este libro es que bajo su aparente capa de humildad contiene algo muy inhabitual hoy en día: un todo coherente y bien trabado en el que se conjugan magistralmente una filosofía primera o metafísica y sus diversas implicaciones en las diversas ramas de la filosofía (filosofía de la sociedad, de la historia, economía etc.) y de la teología. Si esto de por sí ya hace del libro una perla rara, hay algo que lo convierte, al menos desde mi perspectiva, en admirable, y que debería hacer su lectura imprescindible: la creatividad y maduración del propio pensamiento de Antonio González.

En filosofía, la creación es mucho más difícil y excepcional que en otras disciplinas porque entraña un inacabable diálogo con los filósofos que nos han

precedido, un gran conocimiento de la historia de la filosofía, la apropiación técnica de alguna de las obras filosóficas que han hecho época y una capacidad analítica, crítica y creativa que no está sin más al alcance de todos. Una filosofía que pretendiera decir algo nuevo por un mero afán de novedad o de afirmación personal a lo máximo que podría aspirar es a convertirse en una moda filosófica. No es el caso de Antonio González muy ajeno a las modas filosóficas y al lucimiento personal. Su creatividad es la de los grandes filósofos. Insatisfecho con filosofías que le preceden y que ha estudiado a fondo, trata de subsanar sus insuficiencias. Ser un buen profesor y comentador de filosofía ya es de por sí meritorio. También lo es estudiar o pensar a fondo una sola filosofía y discutirla con sentido. Ambas tareas suelen ser el ingente trabajo de toda una vida. Pero ser capaz de construir una nueva filosofía es algo extraordinario y al alcance de muy pocos.

En alguna ocasión Antonio González ha traído a colación la cita de Bernardo de Chartres: “*Somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más, y más lejos que ellos, no por alguna distinción física nuestra, sino porque somos levantados por su gran altura.*” Sin embargo, lo cierto es que no todos los enanos saben encaramarse a los hombros de gigantes y ver más que ellos, y también lo es que todos los gigantes han empezado siendo enanos de este tipo. Algunos de los gigantes a los que se ha encaramado Antonio González son X. Zubiri, E. Husserl, M. Heidegger, M. Henry, y esto es ostensivo en sus escritos, pero es en *La transformación posible* donde dibuja su filosofía primera más clara y libre de ataduras escolares, o, si se quiere, donde su filosofía parece llegar a la madurez, a un nivel de radicalidad mayor que en su anterior libro *Estructuras de la praxis*¹.

¹ Antonio González, *Estructuras de la praxis*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

Una nueva filosofía primera

La nueva obra de Antonio González implica muchas más cosas de las que su título deja entrever. De entrada, lo más apasionante del libro no es el esbozo de una alternativa económico-política, que ya se encuentra perfilada en otros escritos suyos como *Reino de Dios e imperio*², sino la nueva ontología que nos presenta. Una ontología donde se radicaliza a M. Heidegger, X. Zubiri y M. Henry³ y que, por su claridad y distinción, produce una extraordinaria satisfacción intelectual. Es el resultado de años de brega del propio Antonio González⁴.

Antonio González hace una interpretación humanista de Marx⁵. La crítica de la filosofía idealista (Hegel), del materialismo mecanicista (Feuerbach) y la defensa del ser humano vivo y concreto frente a todos los intentos de subsumirlo en algo abstracto o universal habrían sido los principales propósitos de Marx. Éste rechazó de Hegel la conceptualización del estado como una especie de sustancia objetiva, atribuyéndole propiedades como la subjetividad que corresponden a las personas. Son las personas reales

² Antonio González, *Reinado de Dios e imperio, ensayo de teología social*, Santander, Sal Terrae, 2003

³ Los trabajos de Antonio González sobre estos autores pueden consultarse en www.praxeologia.org. Si en su inicio la trayectoria filosófica de A. González está marcada por una lectura fenomenológica de Zubiri, esta misma lectura le llevará a un intento de radicalización en la que algunos de los logros de Heidegger y de M. Henry son determinantes. El punto de inflexión postzubiriana lo encontramos en A. González, *Estructuras de la praxis*, op. cit, pero probablemente algunas de las intuiciones de este libro no quedan suficientemente fundamentadas filosóficamente y, por otra parte, es un libro que todavía puede entenderse como una determinada lectura e interpretación de Zubiri y esta comprensión de algún modo lastra lo que persigue A. González: un punto de partida radical del filosofar libre de compromisos de escuela. Es por esto que desde 1997 hallamos en los artículos de Antonio González un denodado esfuerzo filosófico para llegar a plasmarlo. Probablemente tendremos que esperar la publicación de una nueva filosofía primera para satisfacer los múltiples interrogantes que su esfuerzo puede suscitar, pero de momento es en el libro que aquí comentamos donde se visualizan con más claridad las coordenadas fundamentales de esta nueva filosofía primera.

⁴ Soy muy consciente que es muy difícil hacerse cargo de esta nueva filosofía primera sin al menos haber leído y estudiado la Trilogía de *Inteligencia sentiente* de X. Zubiri y el libro de A. González *Estructuras de la praxis*, op. cit.

⁵ Especialmente en el apartado “El sentido originario de la filosofía de Marx”, pero en general en todo el capítulo I: “El socialismo del siglo XXI”. Cf. A. González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* ww.bubok.com, 2010, pp. 19-24.

de carne y hueso las que fundan el estado y por esto Marx consideraba la democracia como la forma más propia del estado.

En cuanto a Feuerbach, Marx aceptó su crítica en el sentido de que las características propias de la especie humana, la humanidad las ha separado fuera de sí, atribuyéndolas a Dios, pero consideró que no era suficiente apelar al género humano o a la especie humana en general. Para Marx, también el género humano era algo separado del ser vivo y real. Antonio González destaca que Marx se dio cuenta de la especificidad del ser humano. La realidad que conocemos es una realidad transformada por la acción de cada persona concreta y, en consecuencia, el ser humano no puede ser subsumido en entidades superiores como el estado o la sociedad, por más que las relaciones sociales configuren la vida individual.

Sabido es que la oposición entre un Marx maduro y un Marx joven ha dividido a los intérpretes; unos destacan la importancia del Marx humanista frente al Marx economista y sociólogo, y otros lo contrario. Algunos, en cambio, han subrayado la continuidad del pensamiento de Marx, que parece quedar demostrada con el eslabón perdido de los *Grundrisse* de 1857-1858. Una interpretación científicista de Marx ha visto en su doctrina una teoría puramente científica (económica, histórica y sociológica). Convencidos de que Marx, en el curso de su labor investigadora, evolucionó desde la filosofía hasta la ciencia, los defensores de esta interpretación conceden a la obra de juventud de Marx un interés puramente histórico y concentran toda su atención en sus realizaciones de madurez, sobre todo en *El Capital* (Kautsky, Plechanov, Hilferding). Sin embargo, Antonio González subraya la continuidad entre el Marx joven y el Marx maduro resaltando que los intereses del Marx maduro de la *Crítica de la economía política* y de *El Capital* no parecen ajenos a los de un joven Marx que se esfuerza por comprender la alienación real que caracteriza

el trabajo y que defiende la vida humana frente a las objetividades que la oprimen y la esclavizan.

La paradoja a la que nos quiere llevar Antonio González es la de que algo tan esencial y decisivo en la filosofía de Marx como es su humanismo, su defensa de la persona concreta, fue rechazado por los que se reivindicaban como marxistas. El humanismo de Marx fue impugnado como mera ideología por los socialismos del siglo XX tomando como fundamento filosófico del marxismo justamente aquello a lo que Marx dirigía los dardos de su crítica: el materialismo dialéctico que asumía elementos de la filosofía materialista del siglo XIX y de la filosofía dialéctica de Hegel.

Esta asunción del materialismo dialéctico supuso el olvido de las intuiciones más significativas de Marx que se situaban en un horizonte filosófico nuevo, posmoderno. Nociones como la praxis, la vida, los actos o el acontecer, que cobraban en Marx un significado radical, quedaban desvirtuadas al sumergirlas de nuevo en el horizonte moderno encarnado por Hegel. El olvido de la praxis viva de Marx, la desvirtuación de sus categorías clave, tenía consecuencias ideológicas interesantes para los nuevos poderes socialistas: facilitaba el silencio sobre la existencia de una explotación socialista en la que unos administraban la plusvalía que otros producían. Si la praxis viva podía subsumirse en la sociedad o en algún mecanismo de la historia, entonces el individuo no era más que un caso particular de la verdadera realidad y nada impedía eliminarlos o considerarlos en función del progreso, de las necesidades sociales o del destino histórico.

El Marx que Antonio González resalta poco tiene que ver con el de la ortodoxia marxista. Es un Marx cuya crítica a Hegel y a los materialismos del siglo XIX contiene los gérmenes de una nueva ontología; un Marx que defiende en sus escritos la libertad del ser humano, la democracia de los productores y su dignidad. La libertad, para Marx, mal que le pesara a Engels,

no significa comprender las regularidades necesarias de la naturaleza para dominarlas, ni tampoco comprender y aceptar las características del momento presente como eslabón de la larga cadena que lleva al socialismo, sino desarrollar las capacidades precisas para una regulación general de la producción como suelo de la vida humana: “La libertad solamente puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio con la naturaleza, en lugar de ser dominados por él como por un poder ciego, que realicen ese intercambio con el mínimo de esfuerzo, y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana”⁶.

Es cierto que Marx criticaba sarcásticamente la idea liberal de libertad: “el poseedor del dinero, para convertir dinero en capital, tiene que hallar en el mercado de mercancías al trabajador libre, libre en el doble sentido de que, en cuanto persona libre, dispone de su fuerza de trabajo como una mercancía suya, y de que por otra, no tiene otras mercancías que vender, está expedito y exento, libre de todas las cosas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo”⁷. Sin embargo, no criticaba el sentido liberal de la libertad para negarla y sustituirla por alguna especie de necesidad, sino para reivindicar otra libertad más genuina y menos formal, una libertad como “actividad creativa y crítica” y, sobretudo, como “despliegue de fuerza que vale por sí mismo”. Una idea esencial de libertad que permite la creación de un mundo compartido, menos sujeto a las necesidades naturales. Y es que la acción humana para Marx no es reducible a sus condicionamientos y apela a un agente libre: “Nadie combate la libertad; a lo sumo combate la libertad de los demás. La libertad ha existido siempre, pero unas veces como privilegio de

⁶ K. Marx, *El Capital*, Libro III, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 1044.

⁷ Ibidem, libro I, sección 2, p. 204.

algunos, otras veces como derecho de todos”⁸.

En un pasaje no muy conocido de los *Grundrisse*, Marx se pregunta qué es la riqueza “una vez despojada de su limitada forma burguesa”; responde que no es otra cosa más que el desarrollo del intercambio universal de la totalidad de las facultades y capacidades humanas “en tanto que tales, como fin para sí mismas, no medidas según algún patrón establecido”⁹. Las “facultades de goce, de producción, de creación, de conocimiento”, la libertad etc., no son entendidas como “fuerzas productivas” que permiten la creación de riqueza, sino como fines en sí mismas, la riqueza misma.

La producción, los intercambios económicos, en un mundo realmente humano, están al servicio del desarrollo de todo aquello que es propio del ser humano. El desarrollo de las capacidades humanas vale por sí mismo independientemente de su utilidad económica inmediata. Poner las facultades humanas bajo el exclusivo servicio de la producción económica, engendra individualidades planas, mutiladas, inadaptadas al ocio, solo capaces de disfrutar consumiendo y pocas veces desarrolla las diferentes capacidades personales (emocionales, intelectuales, morales, espirituales, etc). El trabajo de producción de sí mismo, en efecto, no puede reducirse a una cantidad de “trabajo simple, trabajo abstracto” comparable e intercambiable con cualquier otro tipo de trabajo. Su producto y su rendimiento no son mensurables. No tiene valor de cambio calculable, no es mercancía.

En definitiva, Antonio González se esfuerza en hacernos ver como en los textos fundamentales de Marx transpira la vida concreta de los individuos vivos, la singularidad indisoluble de los seres humanos y su absoluta dignidad, no integrable en ninguna otra totalidad. Esta intuición filosófica, la praxis viva, tan presente en los textos de Marx y a la que refiere toda construcción

⁸ K. Marx. *El manifiesto comunista*, 1848.

⁹ Cf. André Gorz, “Riqueza, trabajo e ingreso garantizado” *Iniciativa socialista*, núm. 62, 2001.

filosófica, introduce la filosofía de Marx en el campo de las afirmaciones ontológicas, anuncia un tipo de ser diferente. La praxis viva, la vida concreta de los individuos, que los marxistas tendieron a ocultar integrándola en esquemas materialistas o hegelianos es lo que Antonio trata de poner en relieve y justificar a través de su filosofía primera.

Siguiendo el análisis de Antonio González de la acción humana, vemos que la “praxis viva”¹⁰ está constituida de una sucesión de actos (actos de visión, imaginación, de pensamiento, de recuerdos o de sensaciones, de emociones, de sentimientos o de movimientos, desplazamientos, caricias etc.) y que lo que tienen de común es que en todos ellos surgen cosas: cosas vistas, imaginadas, pensadas, recordadas, sentidas, movidas, desplazadas, acariciadas. De modo que lo propio o lo esencial de un acto es que en él surja algo. Pero no existe, por así decirlo, ningún acto vacío. No podemos separar el acto de visión de lo visto en él. Los actos en cuanto tales, no son visibles, ni audibles, ni tocables.

Y éste es precisamente el punto radical al que nos lleva Antonio González: los actos no son reales ni en el sentido de la filosofía moderna, «estar ahí fuera», ni en el sentido de la filosofía zubiriana, «ser de suyo». Los actos no se actualizan en la inteligencia ni pueden actualizarse jamás porque precisamente son la actualización de las cosas. Las cosas son reales en el sentido zubiriano, se presentan con su peculiar modo de alteridad, en los actos humanos, en la praxis viva. La realidad surge en los actos y no a la inversa y ya se ve que el surgir y lo surgido, por más que vayan inextricablemente unidos, son diferenciables y no puede subsumirse el surgir en lo surgido como no puede subsumirse la fuente en el agua que emana de ella¹¹.

¹⁰ Es el título del segundo capítulo del libro en el que A. González intenta dar claridad conceptual a la expresión un tanto mixtificada de Marx: “La praxis viva”.

¹¹ Cf. A. González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* op. cit., p. 33.

En la descripción detallada de nuestra experiencia más común, permanente y habitual, los actos no surgen, sino que son el surgir de las cosas. Alguien podría argüir que los actos surgen del cuerpo. Pero en una descripción de índole fenomenológica no tiene lugar apelar a ninguna teoría de cualquier índole. Ahora percibo mi mano escribiendo en el ordenador, ahora escucho un timbre, pero decir que mi percibir y mi escuchar procede de un cuerpo, o de unas neuronas, etc., supera con creces toda descripción inmediata de la « praxis viva ». En el transcurrir de mi vida los actos de ver escuchar, oír, etc., no se presentan sino que constituyen el ámbito de la presencia. Los actos, al igual que el *Ereignis* de Heidegger¹², constituirían el momento radical de imbricación entre el ser humano y el mundo. Pero también entrañarían un momento de alteridad radical, pues precisamente los actos son lo más distinto de las cosas: los actos son inseparables de las cosas, pero no son reducibles ni parangonables con ellas pues constituyen su surgir¹³.

Si los actos no son reales ni tan siquiera en el sentido zubiriano (la cosa actualizada en la aprehensión) ¿Cuál es su carácter? ¿Cómo puedo saber de ellos? ¿Qué verdad les compete? La verdad real compete a las cosas actualizadas en ellos y a los actos les compete otro tipo de verdad: la patencia inmediata de los mismos. El acto de ver no es a su vez visto pero tampoco es

¹² El *Ereignis* es el gran tema del último Heidegger. Con este término, normalmente traducido por "acontecimiento", "acontecimiento apropiatorio" o "evento", Heidegger se refiere a algo que está más allá del ser entendido como presencia. El *Ereignis* expresaría la máxima radicalización de la filosofía de Heidegger. El tiempo y el ser solamente se dan en el *Ereignis*. El *Ereignis*, así entendido, es lo más invisible de todo lo invisible, pues el *Ereignis* nunca viene a la presencia. El venir a la presencia es justamente lo que no viene a la presencia. Y precisamente porque el *Ereignis* no viene nunca a la presencia del ser, se puede hablar de una "retirada" o "sustracción" (*Entzug*) del *Ereignis*. El *Ereignis* es lo oculto en todo desocultamiento. De ahí que del *Ereignis* no se pueda decir que sea esto o lo otro, porque propiamente el *Ereignis* no es. Se trata de algo que está más allá del ser. Tampoco se puede captar por un pensar representativo, pues precisamente con el *Ereignis* nos referimos a algo que no está presente, por ser la raíz misma de toda presencia. Por eso tal vez solamente se puede decir: *das Ereignis ereignet*, el acontecimiento acontece. Para una discusión y comparación entre el *Ereignis* heideggeriano y la "actualidad" zubiriana es importante la lectura de A. González, "Ereignis y actualidad", en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 102-193. El artículo además tiene la virtud de hacernos apreciar el diálogo de gigantes que ha emprendido Antonio González y que está detrás del, en apariencia, sencillo libro que comentamos.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

un presupuesto o hipótesis para justificar lo visto. El acto de ver, conlleva una autocerteza, un darse cuenta del acto mismo en su surgir. Sé de ellos porque en su transparencia y diafanidad me son patentes inmediatamente. Nos damos cuenta inmediata del surgir de las cosas y de la diferencia entre el surgir y lo que surge.

Y su carácter es precisamente el de ser una transparencia viva, una transparencia que no es la de la materia sino la de los actos humanos, esa que acontece en cada instante de nuestra vida por la que todos los actos se diferencian de las cosas. En la filosofía primera de Antonio González la vida no es una categoría biológica¹⁴, sino que designa el carácter humano de los actos : el surgir mismo de las cosas y no las cosas que surgen. Por eso según lo que vaya surgiendo decimos que la vida es bella, dura o jodida. Hay vida humana allí donde surgen cosas. En el límite, un cuerpo humano donde se mantuvieran las constantes vitales, pero donde se hubieran extinguido los actos de este tipo sería un cuerpo con vida biológica pero sin vida humana. El autista mas autista del mundo es humano en la medida en que en él se dan actos de este tipo¹⁵.

La vida, los actos, no tiene entidad como las cosas y todo lo que surge en ellas, sin embargo acontece. El acontecer de los actos es un surgir de cosas, que, en su surgir, son radicalmente otras que ese surgir. Todo surge de los actos, pero este todo es un todo completamente alterificado. Parece que el poder más propio de los actos es este poder alterificante. Así, por ejemplo, en el tocar surgen dos realidades en un solo acto : el objeto y la mano que toca. Y si se tocan dos cuerpos surge en un mismo acto dos realidades. Es la paradoja de los actos que por un lado unifican, todo pende de los actos humanos, y por

¹⁴ Esta filosofía primera podría ser entendida como un vitalismo fenomenológico, si entendemos por vitalismo la irreductibilidad de la vida humana a toda otra instancia. En el caso de Antonio incluso se afirma su irreductibilidad a lo real. Pero esta denominación se malentendería completamente si por vitalismo entendemos afirmación de lo irracional, del instinto o de algún tipo de fuerza o energía.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 35.

otro alterifican, lo que surge en los actos es radicalmente diferente de su surgir. De aquí la dignidad del ser humano, su originalidad y diferencia respecto a todo lo demás puesto que únicamente en el ser humano ocurre este surgir.

De la descripción correcta de los actos penden las nociones fundamentales de la filosofía. Por ejemplo, la noción de persona designa un algo en el que surgen actos. Lo mas personal se encuentra en nuestros actos, no en algo que esté por detrás o que sea el soporte de los mismos. Y es este acontecer carnal de los actos, el «resonar» de los actos en nuestra carne, lo radical de la persona y no el ser sujeto. Este acontecer carnal determina la especificidad del ser humano, su diferencia con las cosas y su especial dignidad aunque hay una tendencia constante en la historia del pensamiento a reducir el carácter de los actos a otra cosa: a cosas materiales, a meros movimientos corporales o, en el marxismo, a sus resultados, olvidando que una gran parte de nuestros actos están caracterizados por una enorme pasividad¹⁶.

Una nueva filosofía de la religión

Toda filosofía primera, y todos los matices que podamos introducir en ella, tiene graves consecuencias en todos los demás ámbitos filosóficos (ética, filosofía de la sociedad, de la historia, etc.) y en disciplinas afines como la sociología, y la economía, pues al criticar las nociones clave de éstas obliga a revisar y rehacer los fundamentos de cada una. En filosofía de la religión, por ejemplo, los cambios respecto a una filosofía de la religión de corte zubiriano, es decir inspirada en una filosofía primera de raigambre zubiriana, son notables. Intentaré mostrar aquí las implicaciones para la filosofía de la

¹⁶ Ibídem, p. 37.

religión de la filosofía primera de Antonio González aunque él no las saca en su obra¹⁷.

Antonio González empieza remarcando que Marx, contra los tópicos al uso, tenía una cierta simpatía con la religión¹⁸. Ciertamente el marxismo en el siglo XX persiguió y proscribió todas las religiones. La religión estatal fue sustituida por una filosofía que se proclamaba así misma como científica, al tiempo que se declaraba indeseable toda otra visión del mundo. Pero la crítica originaria de Marx no repudiaba la religión sino que la consideraba como: “la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma”¹⁹. Marx no apuntaba primariamente a la función legitimadora de la religión que ya había sido señalada por la Ilustración, ni a su función alienante denunciada por Feuerbach, sino que ponía el énfasis en la praxis viva, en el sufrimiento y en la protesta de las personas concretas. Para Marx la crítica a la religión estribaría en que este sufrimiento y esta protesta no se expresaba por los canales adecuados que serían la crítica del capitalismo y la práctica revolucionaria.

Marx apelaba continuamente al sufrimiento concreto, a la praxis viva, en sus escritos de juventud y también en *El Capital*. Antonio González expresa su coincidencia con Michel Henry cuando éste afirma que por su consideración de la vida concreta y singular, que diferencia a Marx de la tradición occidental, habría que decir que Marx es uno de los primeros pensadores cristianos de occidente²⁰. Pero inmediatamente Antonio González nos muestra el contraste entre la defensa de Marx de los seres concretos de carne y hueso y la reducción en el marxismo real de las personas a meros

¹⁷ Ibídem, “La cuestión de la religión”, pp. 121-144.

¹⁸ Ibídem, “la crítica originaria de Marx a la religión”, p. 121 ss.

¹⁹ K. Marx “Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel”, *Sobre la religión*. La Habana, Editora Política, 1981, p. 38.

²⁰ Cf. A. González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* op. cit., p. 123.

recursos humanos, a meros momentos de grandes constructos teóricos como la sociedad o la historia, para de este modo justificar su supresión y manipulación en momentos presuntamente revolucionarios. De modo que el materialismo jugó el mismo papel legitimador que denunciaba en la religión, pero al revés. Ahora los nuevos regímenes perseguían las religiones porque en ellas se expresaba el sufrimiento y el lamento de las criaturas oprimidas por las élites dirigentes del socialismo real.

Pero más que la consideración de las diferentes críticas a la religión, y en particular la visión de Marx, lo que le preocupa a Antonio González es determinar la índole propia de la religión a partir de su filosofía primera. Su análisis filosófico muestra que la acción humana tiene valor por sí misma y no simplemente por lo que produce, que la persona humana no puede reducirse a sus productos. Por tanto, ni la ética, ni el descubrimiento de la irreductibilidad de la persona humana a las cosas, ni el humanismo, no necesita, ni está ligado a la religión. Contra la tan socorrida frase de Dostoievski, “sin Dios todo está permitido”, Antonio González remarca que una fundamentación ética es perfectamente asequible desde el análisis filosófico. Una filosofía primera como la de Antonio González muestra que antes de todo bien y todo mal elemental, antes de toda moral concreta, y antes de todo razonamiento ético, hay algo que es la condición de posibilidad de los mismos, y que es precisamente un “alguien”, es decir, una persona, un acontecer carnal de una praxis viva. La fundamentación ética no puede pasar por alto el que la praxis humana se diferencia netamente de las cosas.

Las religiones serían una *religación* a algún tipo de poder último y más profundo que en algunos casos sostendría el carácter inexorable de determinadas instituciones sociales. Podría entenderse como una proyección del poder humano: constitución de un poder distinto del de la praxis humana, que pretende orientarla según una correspondencia última entre nuestra

acción, a menudo abocada al fracaso, y sus resultados²¹. Podría también detectarse en ellas esquemas de consolación: en la otra vida los malos serán castigados y los que sufren aquí serán consolados; o esquemas de resentimiento (Nietzsche): Los poderosos serán castigados y los débiles finalmente vencerán.

Antonio González, creo que inspirándose en Barth y en general en la teología dialéctica, distingue entre religión y cristianismo y considera no sólo que éste no es una religión sino que es esencialmente antirreligioso. Teólogos como Barth y Bonhoeffer ya asumieron en su día las críticas ilustradas a la religión en el sentido de que ésta era una especie de negación y compensación de la finitud y fragilidad humanas. De ese modo, la idea de un orden moral universal respondería a la necesidad de asegurar el triunfo definitivo de la justicia, dado que en nuestra historia el justo suele fracasar. Y la creencia en una vida después de la muerte serviría para calmar nuestra angustia ante la propia muerte.

Lo novedoso de Barth y Bonhoeffer, entre otros, fue que respondieron a estas críticas ilustradas negando que el impulso más genuino del cristianismo fuera el religioso. Es más, daban totalmente la razón a las críticas ilustradas, admitían que el cristianismo se había convertido en buena parte en una religión, pero defendían que lo genuinamente cristiano no era religioso, que el evangelio marcaba precisamente el fin de las religiones pues Jesús no trajo ritos, dogmas o enseñanzas, sino vida: "He venido para que tengáis vida y la tengan en abundancia" (Juan 10:10), y fueron los poderes religiosos los que más se ensañaron con Jesús.

K. Barth entendía a la religión como el movimiento del hombre hacia Dios, un movimiento que acaba siempre haciendo componendas entre la

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 127.

cultura, el mundo, la política y Dios. Lo que Barth destacaba en Jesús era su actuación contra la religión y defendía que ser cristianos no era tratar de ser más religiosos o místicos, ni tratar de huir o elevarse por encima del mundo, sino tratar de vivir en éste y de ser más humanos. Karl Barth no tenía nada contra los científicos ni contra los fenomenólogos de la religión; al contrario, afirmaba que eran disciplinas que debían cultivarse. Contra quien sí se posicionaba es contra los que él llamaba “religionólogos”, contra los teólogos que no se sabía lo que eran, si científicos de la religión o teólogos, ni si su medida última era la científica o la teológica.

Para Barth la religión, toda religión, constituía un intento del hombre de autosantificarse y de justificarse. Pero es importante advertir, pues hoy en día se suele referir esta concepción de Barth olvidando los matices decisivos que él mismo introdujo, que estaba hablando desde un terreno teológico y que, por tanto, valoraba la realidad de las religiones desde la experiencia de la fe cristiana, pero que no implicaba “ningún desprecio de valores humanos reconocidos, ninguna condena de lo verdadero, lo bueno y lo bello que puede descubrirse en la mayor parte de las religiones”²² y también que su crítica se dirigía, tanto o más que a las religiones no cristianas, al cristianismo en todo lo que tiene de religión. El cristianismo y sus instituciones habrían hecho de la novedad del evangelio una religión más, en el fondo, por falta de fe, por increencia. La mística, considerada por muchos como lo más elevado de la religión, era según Barth la mayor expresión de esta increencia, el mayor intento de acercarse a Dios, de manipularle, de intentar saltar por encima de la labilidad y finitud humana.

Sin embargo, aunque manifiestamente Antonio González asume las críticas filosóficas contemporáneas a la religión (Nietzsche, Freud, etc.) que

²² *Die Kirchliche Dogmatik*, 1938. Traducido del francés, *Dogmatique*, Labor et Fides, Geneve, 1953, 4 § 17, 91.

denuncian su carácter legitimador o alienante, y la contraposición que establece la teología dialéctica entre religión y cristianismo, su crítica no se identifica con la de Barth. La contraposición fundamental no la establece Antonio González entre religión y cristianismo, sino entre lo religioso y lo no religioso presente en muchas religiones históricas, y aún en ateísmos y metafísicas laicas, y tampoco constituye su tesis central que lo más propio de la religión sea el intento de “subir” hacia Dios mientras que lo más propio del cristianismo es el “descenso” de Dios al hombre. No. La crítica fundamental de Antonio González a las religiones es que éstas son la expresión de un poder último que liga la acción humana a sus resultados. Lo que el ser humano busca y encuentra en las religiones es un garante, por detrás de toda otra garantía (la ética, la política, etc.), de una correspondencia entre la acción y sus resultados.²³

Ya se ha objetado a Antonio González que esta correspondencia entre la acción y sus resultados es casi un dato antropológico. ¿Acaso no actuamos siempre buscando unos resultados? ¿Querer liberarnos de esta especie de causalidad entre la acción y sus resultados no es querer escapar de lo humano? Sin embargo, Antonio González en manera alguna desprecia el resultado de nuestras acciones. No solo no lo desprecia sino que considera importantísimos los efectos de nuestros actos, aún de los más inconscientes; prueba de ello son sus artículos político-sociales o su misma teoría social basada en una estructuración de la acción en la que participan todos los individuos y de la que unos son más víctimas que otros. Lo que él denuncia es que se utilicen estas consecuencias como aquello que justifica la praxis viva como tal, pues si la praxis se reduce a sus resultados se equipara al hombre

²³ Cf A. González, “Praxis humana y religión”, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* op. cit., pp. 124-128.

con lo que produce y fácilmente se supedita su dignidad a las consecuencias de sus actos.

Podríamos poner millones de ejemplos de como opera esta ideología. En un nivel muy general podemos ver como la declaración de la víctima como culpable y el ensalzamiento de los triunfadores como merecedores de su destino es la principal ideología legitimadora de las diferencias sociales en nuestro mundo. En el capitalismo suele ser moneda común justificar las grandes diferencias sociales pensando que en el fondo los pobres son culpables de su situación y los ricos merecedores de ella. Y también bajo este esquema es denigrado el rico, ya no visto como persona sino esclavizado a sus éxitos y a sus riquezas. En un nivel más particular he percibido este mismo esquema en algunos enfermos de cáncer. Algunos “gurús” les insisten en tener un pensamiento positivo, les dicen que éste es básico para que su sistema inmune defensivo acabe con el cáncer.

Seguí muy de cerca la situación de una persona que trabajó mucho para liberarse de todos los sentimientos tóxicos, perdonar a todo el mundo, comer bien, tomar suplementos, hacer ejercicio, y hasta tener “visualizaciones” con un CD que le iba repitiendo como un mantra: “Estoy bien. Voy a curarme. Soy feliz...”, pero el cáncer crecía y las consecuencias cada vez eran peores. Al final, el pensamiento positivo, o mejor dicho, la dictadura del pensamiento positivo, porque durante algún tiempo esta persona no podía permitirse pensamientos negativos, tristeza, o simplemente gritar y llorar, lo que consiguió es que se culpara a sí misma de su propio cáncer. Éste avanzaba porque no era lo suficientemente positiva. El pensamiento positivo era una carga más para ella que ya estaba suficientemente sobrepasada por la enfermedad en sí misma. Es exactamente el mismo proceso de culpabilización de la víctima al que son sometidos los pobres, y, por cierto, no es difícil encontrar literatura donde se les acusa de no ser suficientemente positivos y

optimistas para salir de la miseria.

En la mayoría de religiones se suele dar culto a un Dios fuerte que nos proporcione éxitos, armonía, que nos libere del sufrimiento y de la muerte, que nos permita superar el dolor. Si algo suele ser Dios en las diversas religiones es algún tipo de poder. En las guerras es frecuente que se cuente con algún Dios y que se rece a él para que lleve al batallón propio a la victoria y suele impresionar mucho una fe que tenga éxito. Una de las cosas que me han impactado más en este mundo ultrareligioso de curaciones y búsqueda de salud en el que nos movemos es que un conocido mío me dijo que había dejado de hacer yoga porque su maestro yogui tenía cáncer, y eso significaba que no podía ser un buen maestro pues no tenía poder sobre la enfermedad ni había logrado el equilibrio y la armonía que debían manifestarse en forma de salud orgánica. Todavía me quedé más pasmado cuando me dijo que su maestro de yoga tenía 80 años. La reflexión que me hice es que nada ha cambiado en 2000 años.

El escándalo de un Dios que muere y sufre es el mismo hoy que ayer. El que sufre es un enfermo. El que llora, muestra sus fragilidades, y si se entristece demuestra que le falta fuerza. En las megaiglesias americanas, que he tenido la ocasión de visitar, los sermones son desde luego mucho menos aburridos que los de la iglesia católica. Allí todo el mundo canta, baila y se entusiasma mientras un pastor riendo da una especie de arenga motivacional, donde se mezcla a Jesús con el pensamiento positivo. Luego sigue una presentación musical donde se oyen frases como “mantén la buena actitud”, “no dejes nunca de sonreír, no te vuelvas amargado, cree en tu propio éxito y triunfarás”. Uno está tentado de preguntar si creen que Jesús no fue suficientemente positivo como para evitar los sufrimientos de su muerte y triunfar.

Es bastante común en la historia de la humanidad creer que al que le van bien las cosas, es porque es bueno y al que le van mal porque es malo. La enfermedad, el dolor, la pobreza, serían los resultados merecidos de nuestras acciones y a la inversa, la prosperidad, la salud, la riqueza serían también consecuencias merecidas de nuestros actos. No es extraño entonces encontrarse con religiones que midan al hombre ante los dioses según el resultado de sus acciones y que den recetas de qué hacer para que las cosas le vayan bien y que no para evitar que vayan mal. De ese modo, los dioses bendicen cierto tipo de comportamientos y condenan otros. En metafísicas y contextos aparentemente no religiosos también encontramos este mismo esquema. Así, un determinado materialismo dialéctico puede proponer que el que se entrega a las luchas revolucionarias acabará triunfando. Son metafísicas o creencias que, sin llevar el nombre de religión, cumplen una función religiosa y a veces son mucho más religiosas que las religiones históricas.

La ventaja de la crítica de Antonio González a las religiones respecto a la crítica de Barth y en general de la teología dialéctica es que no presupone necesariamente la fe cristiana. Puedo no creer en un Dios que ama gratuita y singularmente a los seres humanos y que rechaza todo tipo de sacrificios y, sin embargo, detectar y criticar, por sus efectos nefastos, el esquema de la correspondencia entre la acción y sus resultados. Otra cosa es la alegría y libertad que puede otorgar al cristiano la confianza en un Dios que ama incondicionalmente, sin medida y sin pedir cuentas, y su reverso en un agnóstico que viendo la grandeza de un Dios de este calibre no puede creer en él por parecerle una ilusión o “demasiado humano”. En cualquier caso, un argumento filosófico puede proporcionar razonabilidad a la fe, pero nunca la fe misma.

Otra diferencia respecto a la teología dialéctica es que Antonio González subraya que la crítica al principio retributivo no aparece solo en el

judaísmo y el cristianismo. Las religiones no son solo la defensa de un principio retributivo, sino que en ellas aparece también la protesta más o menos clara contra este principio. Antonio encuentra elementos “desligadores”, no sujetos a ningún garante último, y en este sentido no religiosos, en diversas religiones y no solamente en las monoteístas. Y también en metafísicas laicas, como pone de manifiesto su reivindicación del propio Marx.

Claro está que esta diferenciación de la esencia del cristianismo de todo sistema religioso y el descubrimiento de elementos no religiosos en diferentes formas de vida, ya se autocomprendan éstas como religiosas o no, depende en último término de lo que entendamos por religión. Es una larga discusión a lo largo de la historia de la filosofía y que a partir del siglo XX divide también a los teólogos. Por un lado, para bastantes autores ateos o agnósticos como Marx, Freud o Nietzsche, las religiones son una creación transitoria de la humanidad. En ello coinciden los teólogos dialécticos, para los cuales, como ya hemos dicho, la religión es una creación cultural no necesaria y, además, tampoco neutra, pues ata al hombre a algún tipo de poder que lo limita y coacciona.

Por otro lado, tenemos a diversos teólogos y filósofos que defienden que la religión es una dimensión imprescindible del ser humano. En teología, una de las definiciones más omniabarcantes que encontramos de religión es la de Tillich. La religión no consistiría en una función especial, ni en una actividad distinta de las demás actividades, ni en una vida espiritual o algo por el estilo, sino en la dimensión de profundidad de todas las funciones y actividades humanas: “En esta situación sin morada, sin el mínimo lugar en que establecerse, la religión comprende enseguida que no tiene necesidad de

buscar una morada. En todas partes está en su casa, es decir, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre”²⁴.

Entonces la religión según Tillich es el aspecto de profundidad del espíritu humano en su totalidad. La religión no cumple ni una función ética, ni una función cognitiva, ni una función estética, aunque pueda tener afinidades con ellas. Así, en el ámbito del conocimiento se manifiesta bajo la forma de la búsqueda apasionada de la realidad última y en el ámbito de la estética bajo la forma del deseo ilimitado de expresar el sentido último de las cosas. Por tanto, no pueden separarse el ámbito religioso y el secular, porque la religión no tiene un distrito particular, sino que es la dimensión de profundidad, una metáfora espacial que significa la instancia de los interrogantes fundamentales y del sentido último. Tillich acepta la crítica de la teología dialéctica a la religión, pero solo en su sentido sociológico o más estricto, es decir, entendiendo la religión como un sector particular de la vida humana expresado en las religiones históricas, pero no en sentido amplio, entendida como profundidad de la vida humana.

En el terreno filosófico encontramos en Zubiri también una definición omniabarcante de religión como “religación” al poder de lo real²⁵. La religión, entendida de ese modo, es una dimensión de todo ser humano. Es apoderamiento por el poder de lo real. Y no importa si uno es ateo, agnóstico, indiferente, o creyente en algún poder trascendente. Zubiri nos dice siguiendo casi literalmente una lista de M. Eliade del *Tratado de historia de las religiones* que este poder tiene muchas manifestaciones: poder de lo alto, poder del tiempo, poder de separación de formas, poder del futuro, poder intelectual, poder de la intimidad que vincula a los seres humanos, poder que llena el espacio y el tiempo, el poder que dirige la vida social, poder del destino, poder de la

²⁴ P. Tillich, *Teología de la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 16.

²⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza editorial, 1987, pp. 448 y ss. Diego Gracia, «Religación y religión en X. Zubiri», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994, p. 495.

estructura del universo, poder de perduración, poder sagrado. El poder de lo real en cuanto tal es el fundamento, origen, de todas las otras poderosidades o poderes²⁶.

La religación así entendida, es anterior a todo sentido explícitamente religioso, tal como el que estudia la fenomenología de la religión. Antes de que algo sea "sagrado", "fascinante" y "tremendo", toda la realidad tiene una poderosidad que nos religa. Desde el análisis de Zubiri el ateísmo, el agnosticismo, la indiferencia, y todo lo que se mueve en el límite de las clasificaciones al uso, por ejemplo el budismo (¿Es un tipo de ateísmo? ¿Una religión sin Dioses?), son tan plurales y diversos como pueden serlo las religiones, y podemos y debemos estudiar sus diversas manifestaciones con el mismo respeto y distancia crítica que las diversas manifestaciones de las religiones históricas²⁷.

Es importante señalar que tanto la concepción negativa de toda religión encarnada por teólogos dialécticos y filósofos contemporáneos, como una visión más positiva de la religión encarnada por Tillich o Zubiri, no proceden de posiciones católicas o protestantes. En general, lo único que puede decirse es que entre los teólogos y filósofos católicos hay una valoración más positiva de la religión que en el campo protestante y que en el campo católico suele predominar la tesis de que las religiones no cristianas están destinadas a encontrar su cumplimiento en el cristianismo (Daniélou, Zubiri, Rahner), mientras que en el campo protestante se suele acentuar la distancia entre la fe cristiana y las religiones. Sin embargo, en ambos campos hay teólogos que mantienen tesis opuestas.

²⁶ X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza editorial, 1984.

²⁷ Jordi Corominas, "Filosofía de la religión y teología de raigambre Zubiriana", *Revista catalana de teologia*, vol. 27, 2002, pp. 67-105.

Pues bien, la nueva filosofía primera de Antonio González permite, a diferencia de Barth, criticar la religión no solo desde una opción teológica, sino desde el mismo análisis filosófico, pues lo más propio del hombre son los actos y éstos no necesitan atarse a ninguna realidad. Tanto en Tillich como en Zubiri la religión se refiere a una realidad última, pero en la filosofía de Antonio González se nos muestra un ámbito no real y que sin embargo acontece, el de los actos. Antonio González puede reivindicar un ámbito no religioso que constituye lo más propio de lo humano, accesible filosóficamente y del que toda religión o religación, aún en la definición más amplia posible, como la de Tillich o Zubiri, huye muy rápidamente. Y frente a Barth puede reivindicar la posibilidad de una crítica filosófica, y no solamente teológica, a toda religión. La religión no sería una dimensión ineludible de lo humano, por más dominante que haya sido hasta ahora y que pueda ser en el futuro. Desde esta filosofía de la religión el valor de verdad de una religión o metafísica, es decir, de toda plasmación vital de un sentido último ante la realidad, vendría por su grado de humanidad, por el desprendimiento de los actos respecto a sus resultados, por su no religiosidad.

Una nueva teología

En un sentido muy genérico, podemos decir que el hombre siempre orienta su humanidad de acuerdo con alguna divinidad: “Aquello de lo que tu corazón cuelga y a lo que se abandona, eso es propiamente tu Dios” (Lutero). Y esto vale tanto para la fe cristiana o de otras religiones como para cualquier fe secular. Y digo esto porque entiendo que la posición de Antonio González, ya defendida en su *Teología de la praxis evangélica*²⁸, es que la fe cristiana marca una equidistancia tanto con las religiones como con las fes laicas siendo

²⁸ Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1999.

posible que el cristianismo esté mucho más cerca de determinadas cosmovisiones laicas que de las religiones.

Yo escribía en una reseña de *Teología de la praxis evangélica*²⁹ que algunas de las ideas que defendía Antonio González me parecían más cercanas a “metafísicas” laicas que al mundo religioso: “Un psicoanalista podría ver en el esquema de la ley una especie de neurosis obsesiva de la humanidad y curiosamente no hay curación si el enfermo no "recobra" una especie de confianza primordial, una autoestima para la cual no hay autoliberación posible. Una terapia psicoanalítica presupone muchas veces una especie de confianza primordial en los seres humanos. En nuestra sociedad postindustrial y capitalista las personas se ven condicionadas más que nunca a buscar su justificación en sus propias obras, a vivir demostrando continuamente el propio valor. El psicoanálisis ha mostrado a la perfección como hay personas que se acercan a sus semejantes paralizadas por el miedo a sí mismas, convencidas de que no valen nada, mientras que hay otras que sabiendo perfectamente que no son dignos de ser amados, apenas se preocupan de ello, porque se saben amados.

A los ojos del psicoanálisis los seres humanos no podemos ser buenos simplemente porque nos esforcemos en ello. Al contrario, algunas personas, al esforzarse en ser buenas provocan los más graves daños en ellos mismos y los demás. Algunas corrientes y autores psicoanalíticos, por más que no sean creyentes, se hallan en condiciones de entender perfectamente bien el esquema de la ley como estructura última del pecado y como algo que concierne a la totalidad de la praxis humana. De algún modo, lo que el psicoanálisis nos muestra es que no hay posibilidad de autoliberación. El

²⁹ Jordi Corominas, “*Teología de la praxis evangélica, ¿una teología para el siglo XXI?*” (2000) se puede consultar en:

- <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/teologia.html>.

- http://www.mercaba.org/TEOLOGIA/Articulos/articulos_teologicos.htm.

sueño de la ilustración, la restauración del paraíso, no puede ser resultado de nuestras propias fuerzas. La gratuidad no se gana. Este mismo descubrimiento hace que muchas terapias psicoanalíticas cuenten con una confianza última en los seres humanos y con una especie de catálisis que se producirá renunciando a la voluntad de planificar, de manipular y de dirigir, que permitirá el redescubrimiento de la persona detrás de la máscara”³⁰.

Además, a partir de la propia filosofía de Antonio González, sin apelar a ninguna teología, el fracaso, por ejemplo, puede ser una experiencia que nos haga descubrir lo esencial de la persona y de los actos humanos más allá de todo resultado, y el cristianismo, en consecuencia, se hallará más cerca de todo humanismo que defiende esta absoluta dignidad de la persona que de religiones donde lo personal y lo humano queden disueltos en otras instancias. En este sentido el proyecto de Antonio González está bastante lejos de las teologías ecuménicas actuales que intentan hallar en la ética el denominador común entre las religiones. Ni existe probablemente un común denominador entre todas las religiones ni hace falta buscarlo para iniciar el diálogo³¹.

Pero, además, la cuestión que plantea Antonio González es mucho más grave: ¿Por qué habría que buscarse un ecumenismo religioso si el cristianismo persigue liberarse de lo religioso? ¿Dónde está dicho que la religión esté más cerca del cristianismo que un ateísmo? El espíritu de Dios sopla donde quiere, y su actividad no se limita a los límites de ninguna religión ni de ninguna iglesia establecida. A veces resulta más fácil encontrar la gratuidad o un amor desinteresado entre personas ateas que entre personas religiosas. Al cristiano, desde la perspectiva que aquí mantenemos, más que interesarle un ecumenismo interreligioso le interesa un ecumenismo mundial

³⁰ *Ibíd.*

³¹ “El diálogo presupone y exige el reconocimiento de la alteridad, y no su reducción a una aburrida mismidad de lo religioso”. Cf. Antonio González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, *Encuentro*. Núm. 28, Vol. 2, 2007, p. 4.

que incluya a ateos y agnósticos. Un ecumenismo que no tenga miedo de las diferencias, de la pluralidad y de la diversidad sin que ello socave el respeto por las perspectivas de los demás ni la duda sobre la propia posición³². Una vez precisada la índole propia de la fe, la metafísica y la posición vital de cada uno frente a la vida y a la muerte, el cristiano puede sentirse mucho más cerca de aquellos modos de vida religiosos o ateos que tengan mas elementos “desligadores” (no ligados a ningún poder sancionador) que de muchas religiones, incluyendo en ellas al cristianismo mismo en cuanto reducido a una nueva religión³³.

También intentaba señalar en mi recensión de *Teología de la praxis evangélica*³⁴ las que me parecían las novedades de la teología de Antonio González respecto a sus mas cercanos inspiradores (la teología dialéctica, Bonhoeffer, Moltmann, Jüngel), una de las cuales cifraba en el papel crítico que jugaba su propio trabajo filosófico a la hora de pulir e ir descartando prejuicios teológicos. Pues bien, como en este nuevo trabajo las ideas teológicas allí plasmadas son mediatizadas por una nueva base filosófica aparecen nuevas implicaciones, acentos, matices y amplificaciones de lo expuesto en su *Teología de la praxis evangélica*. Ahora Antonio González, liberado de una filosofía de la religión zubiriana, puede subrayar sin ambages que el cristianismo no es una religión, o que lo que gana de religión lo pierde de cristiano y puede afirmar que la gran línea divisoria (que, ¡atención! nos

³² Alguien podría argüir que todo diálogo implica un punto de contacto y que la pluralidad también tiene sus límites. Ciertamente, pero esta plataforma común creo que hay que buscarla en la ética y creo también que es posible una fundamentación mundial de la ética tal como intenté defender en *Ética primera, aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

³³ “No es posible una teología cristiana de las religiones que no sea también crítica de las religiones, incluyendo la crítica de la religiosidad presente en el cristianismo”, A. González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, op. cit., p. 3. El planteamiento de A. González es necesariamente crítico con la teología de las religiones, es decir, con el intento de establecer una especie de teocentrismo pluralista donde el centro sea Dios y cada religión un camino de acceso, una vía diferente hacia el centro. Algunos exponentes de esta teología son J. Hick, *Good and the universe of Faiths*, St Martin’s Press, New York, 1973 o R. Panikkar que ve las diversas religiones como los diversos senderos que conducen a la cima: “A una cierta altura ya no hay abismos; los caminos se juntan más allá de los valles”, R. Pannikar, *Il diálogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1989, p. 42

³⁴ Jordi Corominas, “*Teología de la praxis evangélica, ¿una teología para el siglo XXI?*” op. cit.

cruza a todos) no está entre religiones y fes materialistas o diversas formas de increencias, sino entre religiones y una verdadera no religiosidad.

Creo que Antonio González en este nuevo libro resalta más la continuidad del cristianismo con la protesta contra la religión ya contenida en muchas religiones y espiritualidades. El cristianismo sería la respuesta a esta protesta. Antonio González empieza señalando la continuidad del cristianismo con los elementos no religiosos del judaísmo originario³⁵. La experiencia fundamental del judaísmo sería la protesta contra cualquier religación del ser humano a los poderes naturales, sociales o históricos de este mundo. El pueblo de Israel habría experimentado históricamente otro Dios, un Dios impronunciable, insurgente³⁶, que no surge entre las cosas del mundo y que no puede por tanto ser representado como una cosa. Un Dios que está más allá de todos los otros dioses y de todos los poderes del mundo.

³⁵ A. González, “Lo no religioso del judaísmo originario”, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI*, op. cit., p. 129.

³⁶ Antonio González define a Dios como el Insurgente. Según el diccionario el insurgente es el que se levanta, el que se subleva, el que se manifiesta contra la autoridad, el que desobedece. Pero Antonio González utiliza el término fundamentalmente en un sentido etimológico. Dios no surge en los actos y por tanto no puede identificarse con las cosas reales, pero, para el cristiano, tampoco se identifica con los actos ni es un Dios ausente, sino que es el que está en el fondo de los actos mismos: “La ultimidad que buscaba la filosofía griega era la ultimidad de la *physis*, la naturaleza como ese fondo último del que brotan todas las cosas. Ciertamente, la idea hebrea de creación mantiene también la pregunta por el fondo del que todo surge. Sin embargo, la idea de creación sostiene que Dios no es una cosa natural más entre las cosas que surgen. Dios no surge, sino que Él es, literalmente, el Insurgente. El Insurgente no es simplemente alguien ausente de la creación. Solamente los entes pueden estar «abs-entes». Dios no es el ausente, sino el Insurgente. Y es el Insurgente porque Dios, precisamente porque no es una cosa más, sino el Creador de todas las cosas, no se desentiende de la Creación, sino que reclama una y otra vez su proyecto originario, alterado por la sed humana de poder y de dominación. Surgir, en castellano, significa *sub-regere*, es decir, regir desde el fondo. Este regir desde el fondo es el regir del Creador sobre su creación, es literalmente el reinado de Dios. Por eso, la ultimidad teológica no está anclada en los orígenes pasados de las cosas, sino en el futuro de la historia, cuando Dios vuelva a regir sobre todas las cosas, y lo sea todo en todos”. Cf. A. González, “¿Qué es pensar teológicamente?”, op. cit., p. 2.

A. González también utiliza el término insurgente en el sentido del Inmanipulable, del insurgente contra nuestros prejuicios y modos de acomodarnos a Dios: “El Jesús acomodado a nuestros prejuicios, nos permite seguir siendo como somos, pues no es más que una proyección nuestra. El Inmanipulable, por el contrario, no encaja en nuestros prejuicios, en nuestra vieja realidad. El surgir del Insurgente en Cristo nos transforma. El surgir de Dios en lo más distinto de Dios, en el siervo crucificado, es una insurgencia respecto al mundo, una rebeldía contra los príncipes de este mundo. El surgir del Insurgente en el Crucificado es el cuestionamiento radical de todos nuestros modos de entender y de acomodarnos al surgir técnico y manipulado de las cosas. El surgir del Insurgente en Cristo hace irrumpir en la Creación el surgir originario, que no es otro que el regir del Reinado de Dios.” *Ibíd.*, p. 3.

Un Dios así puede llamar al hombre a la libertad respecto a todo poder. De aquí procede la idea de Dios como creador del cielo y de la tierra, no de una especulación filosófica. La idea de un ser humano creado a imagen y semejanza de Dios nos dice que el hombre ha sido creado para la libertad y para regir sobre los poderes del mundo, y esa libertad se da allí donde el hombre sigue a ese Dios y no a los poderes de este mundo. Para resaltar esta experiencia judía de Dios, Antonio González la contrasta con la platónica. Los modelos arquetípicos platónicos legitiman las réplicas sensibles. Si Dios es amo los amos están legitimados y si Dios es padre el patriarcado está legitimado. En cambio, la experiencia judía es justo la contraria: Si Dios es amo no tiene mucho sentido que haya otros amos y si Dios es padre, no tienen sentido llamar a nadie mas padre.

El Éxodo, texto fundacional del judaísmo, constituiría el inicio de una liberación de toda la humanidad. Si Dios reina ningún otro poder puede reinar y el pueblo de Israel se sentiría sujeto al mandato divino de ser un pueblo diferente en el que no se repitieran las injusticias cometidas en Egipto, para así desencadenar una peregrinación de las naciones a sumarse a una sociedad alternativa, un Reino de Dios que se manifestaría en la libertad y la igualdad. De ese modo, no es extraño que en Israel aparezcan los primeros impuestos sociales de la historia destinados a los huérfanos y viudas y la obligación de devolver la tierra cada 49 años. Aún hoy, diversos teólogos judíos se perciben así mismos, al pueblo judío, como la historia de infidelidad al Dios que los llamó a la liberación.

En esta línea Antonio González destaca lo antireligioso del judío Jesús y del cristianismo originario. La Buena Nueva sería precisamente la antireligiosidad radical del cristianismo³⁷: rechazo de templos y rituales, libre

³⁷ Cf. A. González, “Lo antireligioso del cristianismo originario”, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI*, op. cit., p. 133

acceso a Dios en todas partes sin la mediación de lugares, personas o determinados ritos; desaparición de los sacerdotes, abolición de los sacrificios, declaración de pureza de todos los alimentos, perdón gratuito de las ofensas y de las deudas, comunidades donde se comparten los bienes, abolición de las diferencias según sexo, raza, nación, o casta; supresión de las diferencias entre ricos y esclavos, renuncia al dinero, igualdad del hombre y de la mujer, liberación de las ataduras de la ley... Especialmente interesante es la reivindicación que hace Antonio González de las tácticas no violentas que aparecen en el evangelio: acompañar a las tropas invasoras más de lo que pedían para generar incomodidad, quitarse las ropas ante los tribunales poniendo en evidencia la injusticia del acreedor, devolver bien por mal, poner la otra mejilla para obligar a golpear con la mano completa y aumentar la violencia pues al golpear con la mano derecha se golpeaba con el envés. La no violencia, al no responder con la misma lógica al opresor, al no devolver mal por mal, permite reflexionar a los opresores sobre su propia humanidad y sobre la humanidad de la víctima.

Pero lo más antirreligioso del cristianismo es la identificación de Dios con Jesús a lo largo de toda su vida y también en sus horas finales. Si Dios mismo es este judío errante, díscolo, cínico con los poderes de su tiempo; un ser humano que llora, que se enfada, que se alegra y que sufre, si Dios mismo estuvo colgado en el madero de la cruz, gritando y desesperándose ante la sentida ausencia de Dios, entonces el presunto garante de nuestras acciones sufre el destino de los aparentemente rechazados por Dios y no nos garantiza ningún éxito. Afirmar que este Jesús de Galilea que acabó sus días en un madero como cualquier vulgar ladrón es Dios, y afirmarlo sin merma alguna de su humanidad y sin atribuirle ningún poder divino o sobrehumano es la esencia del cristianismo y es profundamente antirreligioso.

La posibilidad de intervención de la trascendencia en el más acá es un postulado de bastantes religiones. Pero que Dios muera, se manifieste de la manera mas completa posible en la fragilidad, el sufrimiento y una vida abocada al fracaso, y, en definitiva, en todo aquello que suele estar en las antípodas de Dios, constituye todavía o hoy más que nunca un verdadero escándalo para las personas religiosas y una locura para los que no se consideran religiosos ni espirituales. No cabe una concepción más antitética con lo religioso. No es extraño que hubiera y siga habiendo aún en los cristianos actuales una gran resistencia a admitir esta singular concepción de Dios. Y tampoco lo es que diversas comunidades cristianas primitivas no aceptasen que si Jesús era Dios padeciera y muriera como tal en la Cruz. De aquí las formulaciones cristológicas docetas, ebionitas, adopcionistas, monofisistas y las intensas discusiones de las comunidades cristianas primitivas³⁸.

El argumento metafísico supone que, si Dios estuviera verdaderamente sujeto al sufrimiento, Dios ya no sería plenamente autosuficiente y absoluto: estaría sujeto a algo o a alguien que le podría hacer sufrir y que, en este sentido, estaría por encima de Él. Un Dios sufriente ya no sería Dios. En esto la metafísica teísta viene a corroborar lo que parece una exigencia irrenunciable de la religiosidad natural: los hombres, siempre aplastados bajo sus sufrimientos, a causa de las contradicciones y de la angustia de su frágil existencia y, sobre todo, por la perspectiva de la muerte, buscan un Dios autosuficiente, capaz de liberarles de sus angustias y limitaciones; y por eso proyectan un Dios caracterizado sobre todo por los atributos de la autosuficiencia, la omnipotencia, la inmutabilidad, la impasibilidad y la inmortalidad. Los hombres quieren un Dios de poder que les libere de sus

³⁸ Bart D Ehrman, *Cristianismos perdidos, los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2009.

debilidades, y no quieren oír hablar de un Dios solidario de los hombres en su debilidad: de ninguna manera pueden concebir que Dios se pueda manifestar como débil con los hombres y como los hombres.

Desde los griegos, en la reflexión filosófica ha abundado la concepción de un Dios impassible, bueno, que no puede ser causa del mal, que es perfecto y, por eso, no tiene necesidades, que se basta a sí mismo y por eso no necesita amor ni odio, al que no puede ocurrirle nada que tenga que soportar. Por eso ha sido frecuente que el ideal del sabio haya sido el de asemejarse a Dios y participar en su esfera: el sabio debe dominar sus necesidades y sus impulsos, y llevar una vida libre de cansancio, de miedo, de ira y de amor. Liberado de pasiones y de intereses conoce el hombre la verdad de las ideas. Inasequible al dolor y a la felicidad, no se ve sacudido por nada. Pero el ideal cristiano se encuentra en las antípodas del estoicismo y todas sus variantes : “Llora, ríe, ámate y ama a los demás -podríamos exhortar a quien quiera ser cristiano- reconcílate con tu fragilidad y humanidad, no intentes ser más que humano, tampoco menos, sé radicalmente libre, libérate de la preocupación de tu reputación, de tu necesidad de éxito, riéte de ti mismo, estás perdonado de todo mal”.

Desde luego el mal no queda en absoluto explicado. El mal es quizás algo bien normal en muchas metafísicas, pero en el cristianismo es un escándalo. ¿Cómo puede un Dios creador tolerar el sufrimiento inenarrable de los inocentes, algo que no soportaría ni el más infame de los padres? Pero para los que creen que Jesús es Dios las víctimas son inocentes, abrigan la esperanza de que Dios no sea insensible al sufrimiento humano. Moltmann, se preguntaba, como tantos otros, ¿Cómo es posible, después de Auschwitz, la fe en Dios y el ser hombre? Me identifico con su respuesta: “No lo sé. Pero me ayuda la historia que cuenta E. Wiesel en su libro sobre Auschwitz (Night). Dos hombres judíos y un niño fueron ahorcados adrede en presencia de todos

los presos. Los hombres murieron en seguida. Los tormentos del niño duraban largo rato. Entonces gritó alguien detrás de mí: ¿dónde está Dios? Yo callé. Al cabo de media hora volvió a gritar: ¿dónde está Dios?, ¿dónde está? Y una voz dentro de mí respondió: ¿dónde está Dios?; está allí colgado en la horca. Después de Auschwitz es imposible una teología, si el mismo Dios no estuvo en Auschwitz y sufrió con todos los mártires y asesinados. Toda otra respuesta sería una blasfemia. Un Dios absoluto nos haría indiferentes. El Dios de la acción y del éxito nos haría olvidar los muertos que no pueden ser olvidados”³⁹.

Es una expresión contemporánea de la nueva fe antirreligiosa que experimentaron los seguidores de Jesús confrontados a su vida y muerte. Un Dios que acepta y bendice hasta el desespero del hombre abandonado de todos los dioses, de todo poder. Un Dios que se proclama como tal ante un mal triunfante. Un Dios rechazado por los poderes religiosos y reconocido por un pagano. Un Dios que ante el sufrimiento no interviene. Un Dios que sufre el abandono de los cercanos y hasta su traición. Un Dios que no lucha contra los asesinos. Estamos muy lejos de las epifanías religiosas, del *Mysterium tremendum et fascinans*, del que habla Rudolf Otto como definición de lo sagrado⁴⁰.

Ya se ve entonces que la fe que brota de la vida y la muerte de Jesús no responde al problema del sufrimiento con una explicación religiosa de por qué hay mal⁴¹. Responde diciendo únicamente que aún en situaciones extremas Dios no nos abandona. Desde luego, quien sufre sin razón, lo primero que

³⁹ J. Moltmann, “El Dios Crucificado”, *Selecciones de teología*, n. 45, 1973, p 6

⁴⁰ La obra más famosa de Rudolf Otto, *La idea de lo sagrado*, fue publicada en 1917 como *Das Heilige*.

⁴¹ Las explicaciones clásicas que fundamentan el mal en la libertad no explican una gran parte del mal que afecta al ser humano. Personalmente me identifico con las reflexiones de Juan Antonio Estrada cuando reivindica un cristianismo sin teodicea. Su reflexión además es sentida, del hombre entero, y no un ejercicio exclusivamente intelectual. Juan Antonio Estrada, “¿Creer en Dios sin una teodicea?”, *El sentido y el sinsentido de la vida, preguntas a la filosofía y a la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, pp. 229-238.

piensa es que ha sido abandonado por Dios. Más grave aún: nada puede hacer aceptable, ni razonable el sufrimiento de los inocentes. La objeción de Iván Karamazov, en la novela de los hermanos Karamazov de Dostoievski, es una de las más espinosas para el cristiano. Para Iván el sufrimiento de los niños inocentes es imposible de explicar, y si alguna vez, en la eternidad o el fin de los tiempos, hubiera una explicación del Dios-amor él no la aceptaría y le irritaría profundamente. Iván le cuenta a su ingenuo hermano Aliosha atrocidades terribles y rechaza, por solidaridad con los niños que sufren, todo posible sentido del mal:

“Torturan a los niños con alegría sádica. Arrancan los niños del vientre materno, los lanzan al aire para recibirlos sobre las bayonetas ante los ojos de las madres cuya presencia constituye el principal placer [...] Se les ocurre una broma: acariciando el bebé consiguen hacerle reír; uno de ellos apunta sobre él su revolver. El niño ríe y tiende sus manecitas para coger el juguete; el artista aprieta de pronto el gatillo y le rompe la cabeza [...] ¿Comprendes tú, amigo y hermano mío, piadoso novicio, que tal absurdo, es decir, tanta maldad, tenga un objeto? Se dice que todo eso es indispensable para establecer la distinción del bien y el mal en la inteligencia del hombre ¿Para qué sirve esa distinción diabólica que se paga tan cara? [...] Prefiero guardar mis sufrimientos no rescatados y mi indignación persistente ¡aunque estuviese equivocado! [...] Prefiero devolver mi entrada. Como hombre honrado, estoy incluso obligado a devolverla lo antes posible, y eso es lo que hago. No rechazo el admitir a Dios, pero le devuelvo mi entrada muy respetuosamente”⁴². Los gemidos de los niños torturados constituyen la mas contundente objeción contra la fe en un Dios que es amor⁴³. La solución que suelen proponer algunos teólogos a

⁴² Traducción de J. Zambrano Barragán: F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Clásicos Mayfe, 1983.

⁴³ Bart D. Ehrman, *¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano*, Barcelona, Ares y mares, 2008, p. 266 ss.

esta antinomia es la esperanza en la superación del mal y del sufrimiento en el fin de los tiempos y la fe en la resurrección de los muertos⁴⁴. Pero fijémonos que la crítica de Dostoievski puesta en los labios de Iván Karamazov es mucho más insidiosa: el escándalo es del tal calibre, que aún una superación final del mal, el sufrimiento y la muerte continuaría sin justificar las lágrimas de los niños muertos a golpes de bayonetas.

¿Es posible creer en un Dios amor a pesar de este mal radical? Si Dios se identificó con el Crucificado quizás no todo sea una tragedia apabullante, quizás Dios no es indiferente al mal, quizás Él mismo se ha hecho como nosotros y ha experimentado la rebelión, la desesperación la ira, la depresión y toda la caterva de sentimientos que puede suscitar el sufrimiento radical, la soledad y la experiencia de absurdo⁴⁵. Como dirá Moltmann, “Quien en medio de tal dolor clama a Dios, coincide fundamentalmente con el grito de muerte de Jesús. Pero entonces Dios ya no es para él ese rostro escondido hacia el que clama, sino que es, en sentido totalmente personal, el Dios humano que grita con él y en él”⁴⁶. Estamos ante un Dios radicalmente solidario con todo tipo de víctimas. Un Dios que se opone no solo a todo ídolo, a todo poder, al Dios de la metafísica, sino también al Dios de la religión. Hay que decir inmediatamente que se trata de una fe, de una confianza, siempre sujeta a dudas⁴⁷.

⁴⁴ Por ejemplo: W. Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II, Madrid, UPCO, 1996, pag 178.

⁴⁵ Conocí un sacerdote que desde el anonimato defendía a los niños víctimas de malos tratos, a las prostitutas, a delincuentes, a drogadictos y en general a todos aquellos que la sociedad margina. Cuando alguno de ellos moría o se encontraba delante de situaciones humanamente monstruosas se dirigía al crucifijo de su iglesia y empezaba a insultarle con improperios que ni me atrevo a escribir aquí. No he escuchado nunca una oración más cristiana.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Bart D. Ehrman, director del departamento de estudios religiosos de la Universidad de Carolina del Norte, y especialista en crítica textual explica cómo ha ido evolucionando desde una posición fundamentalista en la lectura de la Biblia a una posición agnóstica. Cf. Bart D. Ehrman, *¿Dónde está Dios? El problema del sufrimiento humano*, Barcelona, Ares y Mares, 2008, pp. 11-28. Independientemente de lo discutible de algunos de sus argumentos, encuentro muy ecuánime su actitud, que debería ser la misma en el creyente: “A diferencia de otros autores agnósticos o ateos no pienso que al final toda persona razonable y razonablemente inteligente ha de terminar compartiendo mis propias opiniones sobre las cuestiones importantes de la vida”, *Ibidem*, p. 28. Es más, Ehrman respeta

En el cristianismo nada es más absoluto que la libertad y la vida y la muerte de Jesús está abierta a interpretaciones completamente diversas. Lo que para los discípulos de Jesús fue el inicio de una nueva etapa liberada de la religión, para la religión oficial fue la confirmación de su credo religioso: Jesús era un impostor o un pobre hombre. Si hubiera sido Dios no habría muerto en la cruz. Lo que para mi es la experiencia de un Dios no religioso, desde concepciones y metafísicas diversas será visto como una ilusión o una neurosis mas retorcida. Históricamente también el cristianismo es muy ambivalente, incluso el anterior a Constantino, pero también es cierto que esta fe en un Dios que ha anulado radicalmente el principio retributivo, sufriendo el destino de aquellos a los que este principio declara abandonados de Dios, hace posible una nueva humanidad: la desaparición de la venganza, la envidia, la dominación, la desconfianza y el perdón aún de aquello más execrable. Lo hacía posible hace 2000 años y lo hace posible ahora.

Podríamos citar miles de hechos anónimos. Citaré uno al que se ha dado una cierta popularidad a partir de la película de “Dioses y hombres”. Es el testimonio de P. Christian-Marie Chergé, prior del monasterio de Tibhirine (Argelia), asesinado junto a otros seis monjes trapenses en Argel: “Si me sucediera un día –y ese día podría ser hoy– ser víctima del terrorismo que parece querer abarcar en este momento a todos los extranjeros que viven en Argelia, yo quisiera que mi comunidad, mi Iglesia, mi familia, recuerden que mi vida estaba entregada a Dios y a este país. Que ellos acepten que el único Maestro de toda vida no podría permanecer ajeno a esta partida brutal. Que recen por mí. ¿Cómo podría yo ser hallado digno de tal ofrenda? Que sepan asociar esta muerte a tantas otras tan violentas y abandonadas en la

absolutamente a su esposa, que es una intelectual cristiana que participa activamente en la iglesia Episcopal y con la cual comparte los resultados de sus estudios. Es consciente de que hay una razonabilidad agnóstica como hay una creyente sin que los argumentos racionales puedan inclinar la balanza en una u otra dirección en lo que respecta al sentido profundo de la vida y sin que cualquier posición vital no tenga que enfrentarse a aporías tan escandalosas como la de la existencia del mal para el que cree que Dios es amor.

indiferencia del anonimato. Mi vida no tiene más valor que otra vida. Tampoco tiene menos. En todo caso, no tiene la inocencia de la infancia. He vivido bastante como para saberme cómplice del mal que parece, desgraciadamente, prevalecer en el mundo, inclusive del que podría golpearme ciegamente. Desearía, llegado el momento, tener ese instante de lucidez que me permita pedir el perdón de Dios y el de mis hermanos los hombres, y perdonar, al mismo tiempo, de todo corazón, a quien me hubiera herido. Yo no podría desear una muerte semejante. Me parece importante proclamarlo. [...]"

El pecado original consistiría en la reducción de la praxis a las cosas que surgen de ella, en la desconfianza respecto a la absoluta dignidad del ser humano más allá del resultado de sus acciones, más allá de sus logros o fracasos⁴⁸. Es un pecado en el que participamos todos, pero que aumenta en la medida en que se reduce la persona a sus actos y el cristianismo a un nuevo sistema religioso. Es lo que habría pasado al convertirse el cristianismo en religión del Imperio bajo Constantino. Entonces ya bastó nacer en los territorios del Imperio para ser cristiano y se introdujo el bautismo de los recién nacidos. La Iglesia dejó de designar a los que libremente se adherían al mensaje para significar los edificios y los personajes sacerdotales. El culto se convirtió en un nuevo sistema sacrificial en lugar de aclamación de los actos liberadores. El sistema de sacramentos volvió a introducir el principio retributivo, garantizando la correspondencia adecuada entre acciones religiosas y sus resultados. El cielo se obtenía después de la muerte, y se obtenía desde un principio retributivo tan dominante que fue necesario

⁴⁸ Nótese que cuanto mayor es la importancia que el hombre da a sus realizaciones, cuanto mayor es la centralidad que les otorga en su vida, mayor es la distancia respecto a un Dios que lo quiere incondicionalmente, independientemente del resultado de sus actos. Adán representa precisamente al hombre que se distancia de Dios. Dios otorga una existencia justificada por sí misma gratuita y liberada al ser humano, pero el hombre quiere vivir del fruto de sus acciones (en el lenguaje bíblico la imagen de "comer los frutos" designa el hecho de cargar con las propias acciones, buenas o malas, Pr 11,30; 12,14; Is 3,10; etc), justificarse él mismo.

introducir el purgatorio para la adquisición de méritos. El pacifismo y el compartir los bienes fueron abandonados.

Con la reforma protestante del siglo XVI las iglesias continuaron aliadas de los estados⁴⁹. El principio retributivo ya no se mantuvo en forma de un sistema de sacramentos y sacrificial, pero sí en virtud de una concepción de la salvación en términos claramente retributivos. Weber mostró como el origen del capitalismo va ligado a una concepción según la cual los vencedores son bendecidos por Dios. Pero siempre han aparecido grupos que han intentado una vuelta al cristianismo primitivo. La estrategia para hacerles frente y minimizar su impacto sobre un cristianismo cultural más o menos “light” ha sido la de rechazarlos como herejes o considerarlos como santos que bien pueden compartir bienes, renunciar a las riquezas y a la venganza, y perdonar, pero en tanto que minorías selectas, obviando que en el cristianismo primitivo esta santidad era propia de todos los cristianos.

Antonio González aboga por un cristianismo radical similar al de las primeras comunidades. Este cristianismo no pone la clave de la transformación social en el estado, pero no es incompatible con ella. No es incompatible con comunidades laborales democráticas, con la creación de estructuras económicas populares, en las que sean visibles una nuevas relaciones laborales. Sí que es incompatible, por ejemplo, con todo tipo de violencia, también con la del estado. Antonio González subraya la radicalidad del proyecto no estatal de Jesús. Siempre que el cristianismo ha sido fiel a la no violencia ha podido expresar sus simpatías con gobiernos sin identificarse con ellos y ha podido mantener el aliento profético.

El cristianismo nunca podrá identificarse con ningún proyecto ejercido por el estado por democrático y participativo que sea. Siempre permanecerá

⁴⁹ Cf. A. González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI*, op. cit., p. 139.

una distancia crítica pues todo intento de construir el paraíso con las propias fuerzas, presentándolo como logro propio, mantiene el principio retributivo que está en el fondo de toda opresión y cosificación del ser humano. Para el cristiano, sin relación con Dios difícilmente puede darse una auténtica liberación. El verdadero Dios, situado mas allá de todas las cosas, es el acto puro que recuerda insurgentemente que la persona humana, como acontecer carnal de nuestros actos, no es cosa ni puede ser convertida en cosa. Un Dios que rompe toda vigencia del principio retributivo, hace posible una nueva praxis, una praxis viva que ya no está condenada a situarse a sí misma ni a situar a los demás bajo ninguna forma de objetivación. La liberación del principio retributivo es lo que hace posible toda transformación radical⁵⁰.

En palabras de Jüngel: “La fe cristiana no es otra cosa, primariamente, que existir en nueva forma y gozarse de ello. La fe es la exclusión más precisa de toda clase de autorrealización humana. El creyente confía en la acción de Dios. Y esta confianza en Dios consiste de manera sumamente elemental en gozarse de la propia existencia que le ha sido dada graciosamente y que él mismo no puede producir. Nosotros, los occidentales, que equiparamos nuestra existencia con nuestra acción y que solemos medir el “valor” de una persona por sus realizaciones ¿podremos comprender eso de nuevo? [...] Un hombre que no se goza por la existencia que le ha sido concedida graciosamente, no es “*per definitionem*” cristiano. ¿Será posible que nosotros, de actantes y poseyentes, nos convirtamos de nuevo en existentes que se contemplan con asombro a sí mismos? [...] ¿Será posible que descubramos finalmente que toda nuestra acción tiene que brotar de una no-acción, para

⁵⁰ Ibídem, “Cristianismo radical y socialismo”, p. 138.

que sea una acción que ayude, y no se convierta (precisamente por medio de sus éxitos) en una acción destructora?”⁵¹.

La teología de Antonio González nos lleva, de una manera mas filosófica que otras teologías, a la afirmación de la primacía absoluta de la persona por encima de sus obras en todos los aspectos. A respetar al otro con anterioridad a todos sus posibles rendimientos, éxitos, fracasos o maldades. De su teología podemos decir lo mismo que Jüngel dice de la fe cristiana: “Desmitifica el mito del superhombre que se va superando a sí mismo con sus éxitos, y nos permite descubrir, detrás de la fachada del que se siente justo por sí mismo y se identifica con la obra de su vida, a un hombre digno de compasión. Pero desmitifica exactamente igual al mito del hombre inhumano que por sus fechorías hace de si mismo una mala persona, y nos permite descubrir, incluso en el peor de los casos, detrás de una desesperante biografía, a la persona humana de la que Dios mismo se ha apiadado. [...] Hay muchísimas acciones inhumanas. Sin embargo, la fe cristiana nos prohíbe ampliar categorialmente de tal modo la acción inhumana, que su sujeto sea identificado con ella y sea declarado así un hombre desnaturalizado”⁵².

De ese modo, los presos, los enfermos, los locos, los niños, los ancianos, los moribundos, las personas “desechables”, las víctimas, los emigrantes, los pobres, los “intocables” y parias de las castas hinduistas, etc., representan la absoluta primacía de la persona por encima de sus obras. Tan solo cuando experimentamos como un beneficio a estas personas, cuando respetamos su absoluta dignidad, entonces nuestra sociedad, orientada hacia logros y objetivos, puede merecer ser llamada una sociedad humana.

⁵¹ Eberhard Jüngel, *El evangelio de la justificación del impío*, Salamanca, Ediciones, Sígueme, 2003, pp. 305-306.

⁵² *Ibidem*, p. 308.

No se trata de una cuestión de justicia, de reparar por ejemplo las injusticias provocadas por los mismos genes cuyo reparto es de lo más desigual, sino de algo mucho más hondo, de amar realmente al monstruo que tenemos delante carcomido por la enfermedad y del que huiríamos despavoridos, o al criminal del que no quisiéramos escuchar ni la mínima parte del horror de sus crímenes, con una dulzura y una entrega que quizás solo la fe en Dios puede proporcionarnos. Es lo que ejemplifica el beso del leproso de Francisco de Asís tan bien novelado por Nikos Kazantzakis⁵³. Y es que como dirá Antonio González lo que se manifiesta en la vida y la muerte de Jesús para los que creen no es la victoria de la justicia divina, sino la victoria de un amor radical y absoluto⁵⁴. El beso del leproso no es la

⁵³ —He visto, hermano Francisco, he visto, pero sólo una cosa he comprendido: Dios se burla de nosotros.

—Pues yo he comprendido esto: todos los leprosos, los inválidos, los pecadores, cuando los besamos en la boca...

Calló, sin atreverse a acabar su pensamiento.

—Sigue, no me dejes en las tinieblas...

Pasó un largo rato. Al fin, tristemente, Francisco continuó:

—...todos esos, los leprosos, los inválidos, los pecadores, perdóname, Señor, se transforman en Cristo si los besamos en la boca.

Nikos Kazantzakis, *El pobre de Asís*, Salvat editores, Barcelona, 1995. p. 43.

⁵⁴ “La justicia de Aristóteles consiste en dar a cada uno lo suyo. La justicia de Dios consiste en reconciliar consigo a los pecadores no llevando cuentas de sus delitos. Es el amor radical que se ha manifestado en la Cruz. No hay amor más grande. Ese amor nos ha librado del esquema de la ley” A. González, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 326. Un amigo me plantea si habría sido posible que Dios manifestara su amor infinito allende toda medida y cálculo humano fuera del modo como Jesús vivió y murió. Supongo que sí. Dios podía manifestarnos de otro modo esta liberación de los resultados de la acción, pero el hecho es que lo ha manifestado así. Del mismo modo Dios podría haber creado mundos absolutamente diversos del nuestro, pero el hecho es que ha creado el que hay. ¿Y si Jesús hubiera muerto de otro modo? ¿Si no hubiera muerto en la Cruz habría revelado también a este Dios que ama incondicionalmente a todos los seres humanos independientemente de sus éxitos y fracasos? Una manera fácil de escurrir el bulto sería diciendo que no podemos ponernos en la mente de Dios para considerar alternativas. Ahora bien, haciendo teología-ficción podría decirse que si bien el lugar donde la identificación de Jesús con las víctimas, fracasados, culpables, etc., llega a su clímax es en la Cruz, podrían pensarse otras muertes cuyo sentido fuera el mismo (asesinado, apuñalado a traición, etc.), pero creo que una muerte socrática de Jesús, nos alejaría de lo más original y radical del cristianismo: un Dios que se manifiesta y solidariza con lo aparentemente más antagónico, con lo más frágil. De hecho, ya entre los primeros cristianos algunos, luego llamados docetas, y otros, con fuertes influencias gnósticas, entendieron que el sufrimiento de Jesús sólo podía ser aparente. Por ejemplo Marción solo admitía el evangelio de Lucas porque precisamente presentaba un Jesús imperturbable muy lejos del Jesús angustiado y al borde de la desesperación de Marcos. El Jesús de Lucas, en lugar de pronunciar en la Cruz el patético grito de abandono que cita Marcos, encomienda tranquilo su alma al padre absolutamente seguro de su relación con Dios. Respondiendo entonces a la cuestión de mi amigo podría decir que incluso una muerte en la cruz de Jesús entendida exclusivamente como la entiende Lucas nos aleja de lo más original y propio del Dios cristiano. Pero la imagen de Jesús que nos presenta Lucas contrasta con la que nos presenta Marcos y muchos otros

reivindicación de un amor abstracto y genérico sino la de un encuentro también carnal, de una ternura que necesariamente pasa por el contacto de los cuerpos, de una sensualidad profunda que embellece y transforma las llagas más horrendas.

Una nueva filosofía de la sociedad y la historia

Hay dos nociones decisivas que actúan a menudo en forma de prejuicio bloqueando toda nueva alternativa : la de sociedad y la de historia⁵⁵. Antonio González, a partir de su filosofía primera, las somete a una crítica filosófica. Al mostrar la irreductibilidad de la praxis y la imposibilidad de objetivarla o sustantivarla, la sociedad no es concebida por Antonio González al modo hegeliano como una especie de sustancia de la que los individuos forman parte, pero tampoco como un mero conjunto de individuos. Si bien considera que no hay una realidad social, sí que existe una estructura social distinta de una mera suma de individuos. La sociedad es una estructura de actuaciones y un proceso. Socializarse es estar insertado en un sistema de actuaciones que acontece en los individuos y no fuera de ellos. Desde un punto de vista biológico somos una estructura individual y desde un punto de vista social hay en cada uno de nosotros la actualización de un proceso social.

Del mismo modo, no existe una realidad histórica sino procesos. Los posmodernos critican con razón los grandes relatos a los que se sacrificaron millones de vidas humanas, pero eso no significa que lo único que exista son

autores del Nuevo testamento. Especialmente interesantes son en este sentido algunos problemas exegéticos como el que aparece en la Epístola de los Hebreos: “A Jesús le vemos coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte, pues **aparte de Dios** gustó la muerte por el bien de todos” (Hebreos 2: 8-9). La mayoría de testimonios conservados escriben “por la gracia de Dios” en lugar de “aparte de Dios”. Sin embargo, parece muy probable que la primera versión fuese la antigua. Sostener que Jesús murió aparte de Dios y que se identificaba con Dios era mucho más difícil y chocaba más con los esquemas religiosos al uso que la utilización de la otra fórmula. Para una exposición del problema Cf. Bart. D. Ehrman, *Jesús no dijo eso*, Barcelona, Ares y mares, 2007, pp. 181-187.

⁵⁵ Cf A. González, “El problema de la sociedad humana, pp. 55-57 y “¿Qué es la historia?” pp. 95-100 en *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI*, op. cit.

los pequeños relatos de las vidas humanas. La historia es una actividad en la que nos apropiamos de posibilidades. La racionalidad de la historia consiste en el descubrimiento de diversas posibilidades y en la ejecución de las mismas. El núcleo de la historia no es una realidad histórica al margen de los individuos vivos, sino la praxis viva que ejecuta posibilidades.

Un nuevo modelo político y económico

Como indica el título del libro que comentamos: *La transformación posible*, la intención principal es mostrar que una alternativa económica y política aquí y ahora es posible. Para ello ha sido necesario pensar todas las novedades que hasta aquí he resumido y discutido brevemente. Es obvio que una antropología fatalista, una concepción determinista de la historia, una concepción individualista de la sociedad, una metafísica de la naturaleza, una filosofía primera realista o una teología cristiana diferente dibujarían modelos políticos y económicos distintos y probablemente no verían posibilidad alguna de cambio. En el caso de Antonio González los pertrechos filosóficos y teológicos le permiten no solo desarrollar una crítica económica y social y esbozar alternativas⁵⁶, sino vivirlas, llevarlas a cabo y actuar como agente propiciatorio para que se extiendan y se hagan realidad.

Antonio González empieza rescatando algunas ideas de Marx que considera no desmentidas ni superadas por otras filosofías económicas. La aportación fundamental de Marx a la economía política se encontraría en su obra *El capital*. Marx demostró el carácter histórico de los modos de producción y de las leyes que rigen su funcionamiento rompiendo con la concepción ahistórica de los economistas clásicos y de sus leyes económicas.

⁵⁶ Es lo que se propone primordialmente en los capítulos “El futuro del capitalismo” pp. 63-83 y “¿Hay alguna alternativa posible?” pp. 103-116 de *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI*, op. cit.

Para Marx el secreto último del capitalismo es la plusvalía extraída de los trabajadores. La idea de que lo producido por el asalariado tiene un valor superior al salario recibido por el trabajador, y ello aún descontando los costos de producción, distribución, etc.

Marx no quería hacer utopías, pero sí descubrió tendencias como las del carácter cíclico de las crisis capitalistas (crisis de superproducción, por ejemplo) y que estas crisis producen conflictos (incluyendo guerras) en el curso de los cuales el capitalismo se autodestruye, o tendencias como las de pasar de un capitalismo industrial a uno financiero donde las empresas ya no son regidas por propietarios, sino por ejecutivos o gerentes. Marx previó que la dinámica del capitalismo es la continua sustitución del trabajo vivo por las máquinas hasta que llegue un momento en el que las condiciones mismas del planeta hagan imposible la obtención de ganancias. Llegará un momento en que los mercados no podrán seguir ampliándose, ni la velocidad de circulación del capital aumentando. Las desigualdades serán cada vez más escandalosas y el planeta no podrá sostener el desarrollo de las fuerzas productivas. Y entonces, si no antes, la humanidad necesitará de nuevas formas de organización económica.

Ante la imposibilidad intrínseca de perpetuar el capitalismo, a no ser a costa de un ciclo de guerras y destrucciones para empezar a reconstruir de nuevo, Antonio González asume como alternativa posible la propuesta de David Schweickart un matemático y filósofo estadounidense que en su libro *Más allá del capitalismo*⁵⁷ propone un socialismo de mercado basado en la democracia económica. Si las tres características esenciales del capitalismo son la propiedad privada de los medios de producción, el mercado regido por la oferta y la demanda, y el trabajo asalariado, el cambio de cualquiera de estos tres elementos esenciales implica el cambio de sistema económico y en la

⁵⁷ David Schweickart, *Más allá del capitalismo*, Santander, Sal Terrae, 1997.

propuesta de Schweickart cambia precisamente la primera característica. La propiedad privada de los medios de producción es sustituida por una propiedad democrática y por una participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas. La democracia económica de Schweickart sería un sistema postcapitalista.

En la democracia económica los trabajadores son directamente responsables del funcionamiento de la empresa. Para mantener el capital inicial toda empresa tiene un fondo de amortización. Los beneficios obtenidos se reparten según el criterio de los trabajadores que pueden optar por pagar más a un gerente o determinados trabajos. En caso de que la empresa no genere los ingresos mínimos, los trabajadores tienen que cerrarla para buscar trabajo en otro lugar, y los medios de producción regresan a la sociedad. El mercado sigue funcionando en la asignación de bienes de consumo y de los bienes de capital según las leyes de la oferta y la demanda. Los fondos de inversión se generan no ofreciendo un interés a los ahorradores (mercado de dinero) sino gravando los bienes de producción (máquinas, fábricas, herramientas...): obliga a las empresas a ser eficientes con ellos y a no aumentarlos de un modo irracional.

Como consecuencia, desaparecerían los intereses tanto de los particulares como de los que han obtenido el préstamo. Habrían cooperativas para facilitar la salvaguarda del dinero ahorrado y facilitar préstamos para el consumo personal. Los fondos de inversión se controlarían socialmente dentro de un abanico de posibilidades que irían desde la planificación por el parlamento de estos fondos hasta su entrega a los bancos para que los invirtieran según un criterio de rentabilidad. Entre estos dos extremos habría toda una gama de combinaciones intermedias.

La democracia económica es compatible con la institución básica de la democracia formal: elección de los representantes mediante voto libre y

secreto, pero daría mas espacio para las consultas directas, para vincular a los representantes más directamente con sus electores sobretudo en aquello que más conocen: sus centros de trabajo. En la democracia económica tienen poco sentido las organizaciones de carácter vertical o dictatorial y esto afecta a todo: universidades, ONGs, iglesias, escuelas que quieran contribuir a una sociedad distinta. Nada efectivo podrá hacerse si ellas no son democráticas. Lo decisivo es que la democracia se amplia también a la vida económica. La economía es sometida a un control democrático real y no meramente formal. Todos vemos cada día que en la democracia formal importa poco el voto. Lo decisivo son las señales que envía la bolsa a los políticos remarcando la aceptación o no de sus políticas por parte de los inversores. Son éstos y no los ciudadanos los que controlan la economía.

En los socialismos del siglo XX la transición pasaba necesariamente por la toma del poder político en un estado, en la propuesta de Schweickart, el cambio se puede hacer sin alterar profundamente la situación actual:

1. Abolición de las obligaciones de las empresas de pagar intereses o dividendos por las acciones.
2. Declaración de que la única autoridad legal de la empresa son sus trabajadores
3. Introducción de un impuesto sobre el capital de las empresas cuyo monto irá a parar al fondo social de inversión.
4. La nacionalización de los bancos, que pasarán a administrar los fondos de inversión.

Al día siguiente de todo esto, las personas seguirían yendo a sus lugares de trabajo y haciendo vida normal. El único cambio drástico se produciría para los accionistas. Para evitar conflictos con los anteriores propietarios de los medios de producción se les podría conceder una compensación en forma

de generoso honorario que podrían seguir recibiendo durante una o dos generaciones.

En nuestro tiempo caracterizado por el pesimismo y la derrota de los socialismos es importante mostrar, que, al menos teóricamente, otro sistema económico es posible. Lo interesante es que la base de la tesis de D. Schweickart es la experiencia de la empresa privada y cooperativa vasca, ahora multinacional, Mondragón Corporación Cooperativa, con mas de 50.000 trabajadores que participan en la gestión de las empresas. Esta experiencia concreta, competitiva aún en el marco del capitalismo, muestra algo muy importante: que, como aconteció en las transiciones del feudalismo hacia el capitalismo, los cambios pueden comenzar a suceder mucho antes de que cambie el poder político del estado.

Todo lo que en un contexto capitalista conduzca a una mayor participación de los trabajadores en el ámbito productivo es sin duda ya un avance hacia una sociedad distinta, por más que esos cambios tengan lugar en un contexto todavía capitalista. Un gobierno progresista puede ayudar a las cooperativas, prever ayuda técnica y financiera para las empresas con participación. Se pueden dar muchos pasos en esta dirección: legislación medioambiental, regulación del flujo internacional de capitales, democratización del sistema bancario (dar cuentas ante el electorado), democratización del fondo de pensiones, luchar por un orden internacional que evite los privilegios proteccionistas de los países más desarrollados y que impida flujos de capitales a países que maltratan a sus trabajadores, mayor participación popular en la forma de sistemas electorales verdaderamente proporcionales, realización de consultas populares y mayor revocabilidad de los representantes públicos por su electorado.⁵⁸

⁵⁸ El mismo planteamiento podemos hallar en el libro de A. González, *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de teología social*, Santander, Sal Terrae, 2003.

En definitiva, el libro de Antonio González constituye a mi modo de ver, un humanismo a la altura de los retos de nuestro tiempo y precisamente por esto, seguro que no será un “Best Seller”. En su aparente humildad y claridad, el libro es fruto de un esfuerzo gigantesco y arroja resultados enormes si atendemos a la gran complejidad de lo que trata. Complejidades y esfuerzos que ni son ni pueden ser ahorradas al lector. Es por tanto un libro no apto para lectores perezosos que no quieran remover esquemas, ponerse en cuestión, repensarlo todo de nuevo. Sólo en las sendas de un pensar libre de ataduras podemos vislumbrar futuros algo mejores en estos tiempos “nuevos” donde impera la aceptación resignada del orden social vigente, la superficialidad, la falta de reflexión y, claro está, muchísimas religiones, “gurús”, curanderos, sacerdotes y cultos a dioses poderosos que nos aseguran todo tipo de éxitos, pero que no están a la altura de lo humano.

Jordi Corominas, Sant Julià de Lòria, marzo, 2011.